

ヴェーダ文献に辿る「祭主の人生」

著者	西村 直子
雑誌名	論集
巻	43
発行年	2016-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00130344

ヴェーダ文献に辿る「祭主の人生」

西 村 直 子

0. 「祭主とは『誰』か」－何の為に祭式を行うのか

ヴェーダ Veda 祭式は、最古の「リグヴェーダ (R̥gveda, RV)」の編集が固定された紀元前1200年頃には、すでに何らかの原型となる部分が成立していたと考えられる。祭式は、部族長である祭主が種々の願望成就を目的として、挙行を祭官に依頼するという形で行われる。祭官は祭主と神々との仲介役を担い、祭式を執行して正しい手続きで祭主の供物を神々へと届け、神々は正しく要請された事柄を実現させると考えられていた。また、元来は祭官階級の家長が標準的な祭主として想定されていたことが、祭火設置祭を行う時期に関する各階級への季節の配当や、王族に対する特定の祭式挙行の可否を論ずる伝承から明らかとなる¹。

祭主は一人の人間、個人であると同時に、部族長、大家族の家長であるという大前提がある。部族長は部族という共同体を束ねる役割を担っている。また、1つの共同体は、それ自体が独立した社会であると同時に、他の共同体と関わり合う中で、更に大きな社会を構成する1要素ともなる。本稿の骨子は、2016年5月に郡山女子大学で開催された第58回印度学宗教学会学術大会の課題研究「儀礼と社会」における発表を基礎とするものである。儀礼と社会との関係については、「儀礼は社会のあり方とどのように関わるのか」、「儀礼は社会の成り立ち、維持、発展に関してどのような役割を担ったのか」、そして「社会の成立、維持、発展は、儀礼のあり方に、どのような影響を与えたのか、そもそも

1 例えば祭火設置祭については、cf. 『マイトラーヤニー サンヒター Maitrāyaṇī Saṁhitā』 I 6,9:100,3-7^p: *phalgunīpūrṇamāsē brāhmaṇasyādadhyaṭ. phalgunīpūrṇamāsō vā ṛtūnām mūkham āgnir devātānām brāhmaṇo manuṣyānām. grīṣmē rājanyāsyādadhyaṭ ... śarādi vāiśyasyādadhyaṭ* … [Phalgunī 月の満月 [の月中] に婆羅門の [祭火を] 設置すべきである。Phalgunī 月の満月 [の月中] は諸季節の前面なのだ、Agni は神々の、婆羅門は人間たちの [前面なのだ]。夏に王族の [を] は設置すべきである … 秋に庶民の [を] は設置すべきである…。王族に対するアグニホートラ祭の挙行禁止を巡る議論については後述する (→ 5.)。

も影響を与えたのかどうか」等の問題設定が可能である。これらの問いの答えを見出す為の出発点として、本稿では「儀礼の目的は何か」ということをヴェーダ祭式の伝承から辿り、そこに個人と共同体との関わりを考える際の見取り図を、ごく大まかな形ではあるが、現段階で可能な範囲で提示したい。

1. インド・アーリヤ諸部族の東進と社会基盤

Veda を伝えるインド・アーリヤ諸部族の人々は、黒海沿岸から東に進み、現在のアフガニスタンやパキスタンに当たる地域を通して紀元前1500年頃インド亜大陸に入植したと考えられる。長い移住遊牧生活の中では、先住民である異部族と接触していた可能性がある。その痕跡は、例えば「アーディティヤ Āditya 達」と呼ばれる神々を巡る神話に求めることができる。*ādityá-* の語は、女神アディティ *āditi-* の名前からの派生語であり、「Aditi に由来する (もの)、Aditi の息子」を意味する。母である Aditi の名は、「拘束を持たない」、即ち「自由」を本来意味したと考えられる²。その息子達は社会制度の神格化という性格を持ち、王権、契約、部族慣習法、分配などを司る神々であった。Aditi は彼らを単性生殖、つまり父親なしに身ごもり、出産する³。この神話の背景には、インド・アーリヤ諸部族が東へ進む過程で、異部族の母系社会と接触し、その強力な影響下で存続を維持するために厳格な社会制度を定める必要に迫られたことを示唆している。*Āditya* の神々の名称や性格には、イランのゾロアスター教と共通するものもあり、母系異部族との接触がアーリヤ人のインド入植以前、インド・イラン共通時代に遡ることも指摘されている⁴。そのような社会変革を通じて、宗教と社会との整備を主導したのは、婆羅門（祭司）階級である。

2 Cf. 後藤敏文「人類と死の起源」。→ n.4.

3 Cf. 後藤敏文「ヴェーダ散文献に見られる *Mārtāṇḍa*『死んだ卵の末裔』の物語」。→ n.4.

4 特に、バクトリア=マルギアナ考古複合 (BMAC) の先住部族との接触が強く推測される。後藤敏文による指摘、例えば以下を参照：「人類と死の起源ーリグヴェーダ創造讃歌 X 72」, 『インド学諸思想とその周辺』北條實三記念論集, 415–432, 2004; 「新資料 *Vādhūla-Anvākyāna* の伝える『*Purūravas* と *Urvaśī*』物語」『インド哲学佛教思想論集』神子上恵生記念論集, 845–868, 2004; 「インド・アーリヤ諸部族のインド進出を基に人類史を考える」, 『国際哲学研究』東洋大学国際哲学研究センター編 3: 43–57, 2014; 「ヴェーダ散文献に見られる *Mārtāṇḍa*『死んだ卵の末裔』の物語」, 『国際仏教学大学院大学研究紀要』20, 21–47, 2016.

2. ヴェーダ祭式の整備

ヴェーダの伝承は4つの学派（祭官職のグループ）によって担われる：リグヴェーダ *R̥gveda* (RV), サーマヴェーダ *Sāmaveda* (SV), ヤジュルヴェーダ *Yajurveda* (YV), アタルヴァヴェーダ *Atharvaveda* (AV) である。中でも、YV 学派が部族社会の体制作りを宗教と連携させて確立する役割を積極的に担ったものと考えられる⁵。

Veda 祭式の整備は、式次第、道具、供物などの定式化と標準化、そして祭式の分類を主な柱とする。この整備も YV 学派が始めに担ったものと思われる。Veda 祭式は大きく2つに分類される。シュラウタ *Śrauta* 祭式という、天体の運行や季節の循環という宇宙の秩序の維持と、部族の繁栄とを目的とするカテゴリーと、グリヒヤ *Grhya* 祭式という、部族長個人のライフステージに応じて、誕生から死亡時の葬送儀礼までを通じて行うカテゴリーである。シュラウタ祭とグリヒヤ祭との整備は、同時平行で行われたのではない。宇宙秩序の維持と部族の繁栄とを目的とするシュラウタ祭の方が、優先的に整備された。このことは、部族長個人の栄達よりも社会基盤の形成が、初期の段階では重要視されたことを意味している（後述）。

シュラウタ祭式は、更に2つに分けられる。イシュティ *iṣṭi*（ハヴィルヤジュニヤ *haviryajña*）とソーマ祭（ソーマサンスター *somasamsthā*）とである。イシュティにカテゴライズされる祭式は毎日、半月毎、毎月、そして季節毎に行われ、穀物製品や乳製品を主要な供物とする。動物犠牲祭もイシュティに分類される。一方ソーマ祭は、ソーマという植物の絞り汁を水や牛乳で薄めて主要供物とし、潔斎の為のイシュティ⁶や動物犠牲祭など複数の儀礼を内包する複合祭式である。1年周期で举行されたと考えられるが、その時期は必ずしも明確ではない。

5 YV 学派の伝承が他学派の伝承内容の前提となっていることは、根拠の1つとなり得よう。例えば、新月満月祭の定式化された供物は、YV 学派の1分派である白 YV 学派の伝承に基づき、これよりも保守的な黒 YV 学派の段階では未だ定式化されていなかったことが指摘される。Cf. NISHIMURA, “The Development of the New- and Full-Moon Sacrifice and the Yajurveda Schools: mantras, their brāhmaṇas, and the offerings,” Vedic Śākhās: past, present, future: Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop, Bucharest, 2011, Edited by Jan E.M. Houben, Julieta Rotaru, Michael Witzel, Harvard Oriental Series – Opera Minora IX – Cambridge (Mass.) 2016.

6 大島智靖「古代インドにおける死生観の一考察」『死生学・応用倫理研究』18, 136 – 114, 2013.

ソーマは漢方などに用いられる麻黄（エフェドラ）に比定される⁷。

イシュティは先述の通り定期的に行う性格が強く、宇宙秩序の維持を背景として部族全体の繁栄、具体的には子孫と家畜との多産を祈願することを主な目的とする。「繁栄を求める王族 *rājanyà- bhūtikāma-*」や「生活集団(村落, → n.14)を求める王族 *rājanyà- grāmakāma-*」など、より具体的な願望に応じて行われるカームヤー・イシュティ (*kāmyā- iṣṭi-* 願望祭) というヴァリエーションが比較的早い段階で発達するが⁸、個々の祭主が置かれている個別的な事情を踏まえて整備されたものと考えられる。即ち、祭主の個性、個人としての側面がクローズアップされる傾向が、当時の祭式議論から導き得ると言える。

一方、ソーマ祭のヴァリエーションはイシュティよりも大規模化、複雑化してゆく。とりわけ、王権儀礼としての性格が強まる点が注目される。ラージャスーヤ *Rājasūya* (王の聖別即位式)、アシュヴァメダ *Aśvamedha* (馬の犠牲祭) といった大規模なソーマ祭は、何れも王権儀礼である。このソーマ祭の性格は、当時、インド・アーリヤ諸部族の生活形態が移住遊牧生活から定住生活へと変わる過渡期にあったことと、それに伴う王権の伸長に連動してソーマ祭の整備が行われたことを推測させる。ソーマと同定される麻黄にはエフェドリンが含まれており、心拍数の増加、血圧上昇などによる興奮作用を持つ。RV の詩人達はカヴィ (*kavī-* 「見る者」)、リシ (*ṛṣi* 「荒ぶる者」)、ヴィプラ (*vīpra-* 「ガタガタ震える者」) 等と呼ばれ、ソーマがもたらす興奮状態によって神々への讃歌を「見た」とされる⁹。この興奮作用は、部族間の武力衝突の際にも役割を果たしたと推測され、武闘派階級である王族との親和性が認められる。この点は、ソーマ祭が王権儀礼として発達した事情と関連する可能性も指摘しうだろう。

7 Cf. BROUGH, “Soma and *Amanita Muscaria*,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS) 34-2, 331–362, 1971 [Collected Papers 366–397] ; FALLK, “Soma I and II,” BSOAS 52-1, 77–90, 1989.

8 例えば『マイトラーヤニー サンヒター』II 1,9:10,12–13.11,2⁹ など。願望祭については CALAND, *Altindische Zauberei: Darstellung der Altindischen „Wunschopfer*, “ Wiesbaden 1968 参照。

9 Cf. 後藤敏文 『『リグヴェーダ』を読む ―ヴァスィシュタとヴァルウナー―』, 京都光華女子大学『真宗文化』22, 49–106, 2013.

3. 神学議論の中心テーマの変化：共同体から個人へ

王権儀礼が発達する背景となった社会状況は、イシュティを巡る神学議論にも当然影響した筈である。その根拠は、祭主の死後の存在と地上への再生とに関する議論の深まりに求められる。この議論の中心テーマが、イシュタープールタ (iṣṭāpūrta 「祭式と布施の効力」) である。

イシュタープールタは、祭主が活着している間に行った祭式と、祭官に支払った報酬との、効力の総体を指す。祭主の生前、イシュタープールタは天界に蓄えられ、祭主が死んだ時から効力を発するようになる。イシュタープールタは祭主の死後の在り方を決定する、大変重要なファクターであった。これが後のカルマン *karman*、業報輪廻の理論を導く土台となったことが、井狩彌介、阪本（後藤）純子により指摘されている¹⁰。活着している間に善業を積みれば死後の安楽が得られる、というのが業（*karman* カルマン）の理論の基本であるが、その基礎となったのはイシュタープールタに関する議論であり、祭式に限定された文脈で理論化が進んだ。活着しているうちに多くの祭式を行い、祭官に多くの報酬を支払えば、祭主は死後、天界に再生して暮らすことができる、と祭官たちは主張する。ただし、イシュタープールタは時間の経過とともに減少し、完全に消失すると、祭主は天界から地上へと落下して再び生まれなくてはならない。だから、活着しているうちに多くのイシュタープールタを蓄えられるよう、大きな祭式をたくさん行い、たくさんの報酬を祭官に与えるべきだ、と言って、祭官たちは多種多様な祭式を考案し、大規模な祭式の整備を率先して行ったのだと考えられる。それは祭官階級の生存戦略とも言えるもので、多くの人が抱える「死んだらどうなるのか」という不安や恐怖を解消すべく、自分たちの立場を優位なものとし、祭式メカニズムに関する知識を独占して特権階級としての地位を固めていったものと思われる。

ところで、古い伝承ではイシュタープールタを祖霊たちと共有するとされていたが、やがて個人で独占したいと考えられるようになってゆく変化の過程を、文献に跡づけることが出来る。イシュタープールタの理論は、最古のリグヴェー

10 井狩彌介「輪廻と業」、岩波講座東洋思想6『インド思想2』, 189-202, 1989, 阪本（後藤）純子「生命エネルギー循環の思想」*RINDAS 伝統シリーズ*24, 2015。更に、cf. 後藤敏文「『業』と『輪廻』ーヴェーダから仏教へー」, 北海道印度哲学学会『印度哲学仏教学』24, pp.16-41, 2009。

ダにすでにその萌芽が認められる。そこでは、死んだ祖霊たちは、死者の樂園の王ヤマ Yama と、王権を司る神ヴァルナ Varuṇa とともに集い、楽しく過ごしている、死んだ祭主も自分のイシュタープールタを持ってそこに加わり、イシュタープールタを分け合う、とされる。ところが、時代の下るアタルヴァヴェーダ (B.C. 1000頃以降) では、イシュタープールタを祖霊たちと共有しないで済む方法が言及されるようになる。更に、黒ヤジュルヴェーダの議論 (B.C. 800頃以降) では、祭主が個人でイシュタープールタを独占することがより明確に論じられる。祭式は祭主個人が行うもの、祭官への報酬も祭主が個人で支払うものであり、それによって得られるイシュタープールタは自分だけで使いたい、と考えられるようになる。祖霊たちと分け合えば自分の取り分は少なくなり、それだけ天界で過ごせる時間も短くなってしまうという考え方が、その背景に想定される。共同体よりも個人を優先する考え方が、当時の主流となっていたことの現れといえる。神学議論の中心が、共同体から個人へと移り変わっている様子が認められる。

また、毎晩毎朝、熱した牛乳を供物として行うアグニホートラ Agnihotra 祭 (イシュティの1つ) の文脈においても、死後の問題に関する議論は展開する。祭火と母親の子宮、そして祭火に注がれた牛乳と父親となる祭主の精液とを対比させ、子宮に精液を注げば息子が誕生し、祭火にアグニホートラの牛乳を注ぐことによって、祭主は死んだ後、天界に再生する、という議論が登場する¹¹。更に、ヤジュルヴェーダの5つの学派の中、ヴァーージャサネーイン派 (白ヤジュルヴェーダ学派) が伝えるアグニホートラの神学議論には、王族が新しい説を唱え、それを承けて婆羅門が儀礼の持つシンボリカルな側面を哲学的に洗練させてゆく過程を見ることができる。即ち、婆羅門ヤーージュニャヴァルキヤ Yājñavalkya と王族ジャナカ Janaka との対話によって語られる、五火説 (パンチャアグニヴィディヤー pañcāgnividyā) である。ジャナカ王は王族達が独自に発達させた祭式の理論を、婆羅門であるヤーージュニャヴァルキヤに教える。王族と婆羅門との対話という形式は、これ以降、ヴェーダ文献の中でも1つの

11 牛乳と精液との同一視は YV 学派の早い段階で言及されるようになるが、それを祭主の死後の存在と結びつけて詳細に論じたのは、サーマヴェーダ学派である: Jaiminiya-Brāhmaṇa I 17-18. 死後の存在と胎児の発生とをめぐる議論の詳細については、cf. 西村「Veda 文献における胎児の発生と輪廻説」、『論集』36, 100-76, 2009 [2010].

標準形となり、後には仏教文献にも影響を与えている。例えば『沙門果経』における阿闍世王とブッダ、『ミリンダパンハ』におけるメナンドロス大王と長老ナーガセーナなどが挙げられる。阿闍世王はブッダに教えを請い、メナンドロスはナーガセーナから仏教的世界観を教示される。王は宗教者から教えを受ける。しかし、ヴェーダ文献のヤージュニャヴァルキヤとジャナカ王との対話では、教えを授けるのは王族ジャナカである。これは恐らくかなり特殊なことであり、先述のような王族の台頭めざましい当時の社会的事情を背後に想定できよう。

更にまた、死後の問題は息子の誕生とも関わりを持つ。「死んだらどうなるのか」という疑問と、死んでまた地上に再生する、という考え方が結びつければ、「胎児はどこからやってくるのか」という問題に到達するからである。胎児発生に関わる再生観念への重点の置き方には、変化が見える。『リグヴェーダ』以降、地上における祭主の再生を巡って二通りの考え方が表れる。1つは「父が自分の息子として再生する」というもので、胎児は父親の精液から作られる、という両者の同一視を基盤とする。もう1つは両者を同一視しない、「父が他人の息子として再生する」という一般的な輪廻転生と合致する考え方である。そこには、父にも母にも属さない第3の存在として個人の要素（アートマン ātman）が妊娠に介在するという観念が形成されてゆく。1つめの考え方では父と息子とが分かちがたく結びついており、親子のつながりや家系が強調されていた。しかし、2つめの考え方では祭主自身の転生に焦点が当てられ、個人の要素が重視される。前者は明確に『リグヴェーダ』まで遡るものであり、後者も同様の可能性が指摘しうる。両者はほぼ並行して存在したものと推測され、議論の状況に応じてどちらかが適用されていた可能性もある。また、それぞれは互いに相反する主義ないし主張掲げるグループに属し、対立する概念であった可能性も否定はできない。しかしながら、父の精液と胎児とを区別する観念が、特に後の時代の議論（B.C. 7世紀頃以降のブラーフmana文献、ウパニシャッド、更に後の仏典、医学文献など）において明らかに主流となったことを考慮すると、古い段階では家系の継続が個人の継続よりも重視されていたのに対し、後には個人の継続が重要さを増していく傾向が看取される。このことは、当時の祭官達の関心が、家系の継続と一族の繁栄から個人のそれへと変化していったことを示唆している¹²。

12 「シュナハシェーパ Śunaḥṣepa の物語」(『アイタレーヤ・ブラーフmana (AB)』VII

4. 個人の再生、輪廻からの解脱、自由思想家たち

このような神学議論の中心テーマや胎児発生理論の変化から、当時の議論が共同体中心主義から個人主義へと展開する過程がうかがい知られる。そして個人の再生という議論を突き詰めた結果、婆羅門たちは、イシュタープールタの限界という問題に直面することになる。

先述のとおり、イシュタープールタは時間と共に減少する。そして、天界でイシュタープールタが尽きれば、祭主は地上に再生しなければならない。地上への再生は「天界での死」と同じこととされる (*punarṁṛtyú-*「再死」)。ヴェーダの議論は、この再死を如何に克服することができるか、という点へと更に展開する。そもそもは、「どうすれば天界に再生できるのか」というところから始まった議論が、「どうすれば長く天界に滞在できるか」という過程を経て、「ど

13,6f. ~『シャーンカーヤナ・シュラウターストラ』XV 17) では、ナーラダ Nārada 仙がハリシュチャンドラ Hariścandra 王に対して、父が息子として妻の子宮から再生することと、息子こそが死後の生存を保障するものであることを偈によって説く。これは、家系の継続を重視する立場を示す典型的な例である：AB VII 13,6a – c: *śaśvat putreṇa pitaro ʾyāyan bahulaṁ tamaḥ | ātmā hi jajña ātmanaḥ ...*「順次、息子たちを通じて父たちは分厚い闇を超えて行った。自分自身が自分自身から生まれたのだから・・・」；10: *taj jāyā jāyā bhavati yad asyām jāyate punaḥ | ābhūtir eṣābhūtir bījam etan.nidhīyate*「この女の中に再び生じること、そのことによって妻 (jāyā-) は産む者 (j āyā-) となる。これが〔胎児の〕発生である。発生は種子として、この時、中に置き定められる」；12: *nāputrasya loko ʾstīti tat sarve paśavo viduḥ | tasmāt tu putro mātaram ʾvasāram cādhirohati*「『息子を持たない者には〔死後の〕世界はない』と、そのことによって、すべての動物たちは知っている。それ故、他方、息子は母に、そして姉妹に乗る (交合する)」；13: *eṣa panthā unugāyaḥ suśevo yam putriṇa ākramante viśokāḥ | tam paśyanti paśavo vayāṁsi ca tasmāt te mātṛāpi mithunībhavanīti*「これが、息子を持つ者たちが苦痛から離れて歩み来る、幅広い闊歩をもたらす、よく知られた道である。それを動物たちと鳥たちとは見る (本能的に知っている)。それ故に彼らは母とも番となる」。一方、他の偈では、Nārada は苦行者の生活が無益であることを説く、AB VII 13,7: *kiṁ nu malaṁ kim ajinaṁ kim u śmaśrāṇi kiṁ tapaḥ | putram brahmāṇa ichadhvaṁ sa vai loko ʾvadāvadāḥ*「垢が一体何だ (何になる)。毛皮 (の衣) が何だ。髻たちが、他方、何だ。苦行が何だ。息子を君たちパラモンは望め。彼 (息子) が議論の余地のない (言うまでもなく) [死後の] 世界なのだ」。このことは、Nārada が息子による死後の存続に価値を認め、苦行によりもたらされる天界への再生 (或いは天界での不死)、即ち解脱を求める輪廻 (後に *saṁsāra-* と呼ばれる) の理論に対して否定的な立場を取っていたことになる。この点を含む経緯に関しては、西村「Veda 文献における胎児の発生と輪廻説」(→ n.11) において詳しく論じた。

うすれば地上に再生せずにいられるのか」という段階に至る。そこに解決策を提示した議論が、「二道説」として定式化されるようになる¹³。祭主が死後に辿るべき二通りの道として、地上への再生へとつながる「祖霊たちの辿る道（ピトリヤーナ *pitṛyāna*）」と二度と再生しない「神々の辿る道（デーヴァヤーナ *devayāna*）」とを置き、生前の行いに応じて何れかへ進むことになる。この議論にはいくつかヴァリエーションがあるが、より発展した段階を示すと言われる『チャンドーギヤ・ウパニシャッド *Chāndogya-Upaniṣad*』によれば、村落 (*grāma*-¹⁴) でイシュタープールタを念じ崇める者は、「祖霊たちの辿る道」を通り、やがては地上に再生しなければならない。これに対して、荒野 (*aranyā-*, 人里離れたところ) で苦行を念じ崇める者は、「神々の辿る道」を通してブラフマン (*brāhmaṇ*, 宇宙の根本原理¹⁵) と合体して再生しない、と言われる。祭式ではなく苦行によって、死と再生の連続から解き放たれるという議論である。この二道説は、先述 3. の通り王族が独自に構築した理論としての枠組みを与えられている。祭官が王族の説を採って再死克服の最も有力な新説と位置づけたものである。

この事態を招いたのは、皮肉なことに祭官たちが進めた祭式の大規模化だったと言えるかも知れない。大規模祭式の挙行は、これを可能にする経済的に恵まれた祭主の存在が前提となる。そこには、王族や庶民階級の祭主も含まれる。この祭官階級に属さない有力祭主の登場に伴って、祭式の効力や祭官への報酬の正当性などに対する懐疑論が登場したと推測される¹⁶。苦行を重んじるとい

13 藤井正人「二道説の成立－後期ヴェーダの再生説」、『日本仏教会年報』55, 43－56, 1989並びに阪本「生命エネルギー循環の思想」参照。

14 *grāma*- は元来、車を用い家畜を伴って移動する部族集団を謂う語であったが、定住化以降の村落共同体形成後も *grāma* の語が用いられ、部族集団が居住する区域、村落等へと意味転換したものと考えられる。本来の意味の痕跡は、初期仏典にも辿ることができる、cf. 山崎元一『古代インド社会の研究』p.191。ブラーフマナにおける定住村落を指す用例については RAU, Staat und Gesellschaft, 51ff., “The earliest literary evidence for permanent Vedic settlements,” (Inside the Texts Beyond the Texts, Harvard Oriental Series, Opera Minora 2, 1997), 203－206 = Kleine Schriften 908－911参照（定住村落の証拠は『タイッティリーヤ・ブラーフマナ』『ジャイミニヤー・ブラーフマナ』など、ブラーフマナ文献の比較的新しい層から確認されるとする）。

15 元来は、実現力を持つ言葉を謂う語である。

16 この種の懐疑論は、例えば『沙門果経』に登場する六師外道の中、プーラナ・カッサパ *Pūraṇa Kassapa* 及びアジタ・ケーサカンバリン *Ajita Kesakambalin* の教説から

うことは、祭式に依存しない解脱を模索するということである。このように、人々の宗教実践はヴェーダの宗教から次第に乖離し、その延長線上にヴェーダとは異なる宗教思想の発生が位置づけられる。こうして、ヴェーダの価値観にとらわれない自由思想家達（シュラマナ *śramaṇa*、沙門）の登場が促され、仏教の興起へと至る。

しかし、この流れにあっても、依然として議論の中心は輪廻からの解脱というヴェーダ期以来のテーマであった。ブッダが到達した涅槃（ニルヴァーナ *nirvāṇa*）は、この問題に対する回答を示している。ブッダが悟りを開き、ブラフマー神（梵天）からの要請（梵天勸請）を承けて説法を決心した時の言葉は次のようなものであった：「彼らに対して不死への門は開かれた」¹⁷。ここで言う「不死」とは、この世で死なないという意味ではなく、天界で死なないこと、つまり地上に再生しない、再死の克服である。また、「生老病死」という四苦の中の生苦は、生きることの苦しみではなく、この世に生まれ、再生すること、つまり輪廻の苦しみである¹⁸。

5. 部族国家、世襲制と世代交代

さて、個人主義的傾向の1つの到達点自由思想家達の登場である一方、共同体は国家という体制を強めるようになる。この時代に、祭主個人の人生モデルを儀礼として固定化しようとする動きも現れる。それが、グリヒヤ祭式の整備である。誕生から死亡までの間で、祭主にとって重要なライフイベントには、ヴェーダ学習の入門、婚姻、祭火設置が挙げられる。この中、祭火設置は部族全体の繁栄を祈願するシュラウタ祭式として整備される一方、それ以外はグリヒヤ祭式として定式化され、整備も遅れる。シュラウタ祭式が優先的に整備され、グリヒヤ祭式が後回しにされた背景には、先述（→2.）のとおり、かつてのインド・アーリヤ諸部族の生活が移住遊牧生活から定住へと移行する過程にあったことと、社会基盤が不安定な段階にあったことが推測される。祭官達は自らを中心とした社会の形成を目指して祭式を整備し、共同体の基盤が安定

窺われる。阪本（後藤）純子「Sāmaññaphalasutta（沙門果経）と Veda 祭式」、『印仏研』49-2, 2001.

17 阪本（後藤）純子『『梵天勸請』の原型』、『印仏研』41-1, 1992.

18 後藤敏文「Yājñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」、『印仏研』44-2, 1996.

した時点で個人の儀礼の整備に着手した可能性も無視できない。定住化が進むと共に祭官階級以外の祭主が増加し、祭官達が独占してきた部分を多様な立場に敷衍して再構成する必要性や、王族および庶民（ヴァイシャ vaiśya）階級からの祭式参加に対する要請もあったであろう。個人儀礼の整備は、定住化による富の蓄積とこれに伴う富裕層の固定化がいつそう進んだことを示唆している。

更に後になると、祭主たる家長の人生を4つの段階に分ける「四住期」を定める法律文献（ダルマーストラ Dharmasūtra B.C. 3世紀頃以降, ダルマシャーストラ Dharmaśāstra B.C. 2世紀頃以降）が現れる。4つの住期（アーシュラマ āśrama）は、学生期（Veda 学習）、家長期（学習を終えて結婚、祭火を設置して祭式を挙行）、林住期（妻を息子に預け、または伴って¹⁹、森 vana- もしくは荒野 aranya- に居住、火の使用可、祭式挙行義務あり²⁰）、遊行期（単独で遊行²¹、火の使用不可²²）に区分される。これらは必ずしも遵守されてはなかった可能性も指摘されるものの、理想的な家長の人生のモデルケースとして示されている。この中で、最後の老年期に当たる遊行期に、火の使用が禁じられる点が注目される。

祭火設置祭で得た祭火は、家長である祭主が生涯保持するものである。アグニチャヤナ Agnicayana 祭（大規模火壇設置祭）の準備期間中、祭火はウカー ukhā と呼ばれる火鉢²³に入れられ、紐を掛けて祭主が首から提げることになっている。これは、移住期における祭火の保持を模した、往古の移住遊牧時代の習慣の模倣儀礼であろうと考えられる。また、何らかの過失で祭火が消えてしまった場合には、この過失を贖うための贖罪儀礼も定められている。祭火の保持は注意深く行われる。そして祭主の死後、火葬によって祭主自身を供物として天界に届ける役割を果たすのも、その祭主の祭火である²⁴。

19 『マヌ法典（マヌ・スムリティ Manu-Smṛti）』VI 3

20 同 VI 4.9.10.

21 同 VI 42.

22 同 VI 43.

23 Cf. RAU, Töpferei und Tongeschirr im vedischen Indien (Wiesbaden 1972), 16ff.

24 祭主と祭火との関係について、注目すべき一対の mantra が見られる。これらは祭火設置祭と葬送儀礼とにおいて各々唱えられる。祭主は祭火を生み出し、その祭火から再び祭主が天界に生まれる：【祭火設置祭】『タイッティリーヤ・ブラーフマナ』I 2,1,20^m (= II 5,8,7^m [Āgrayana] = III 7,7,10^m [Agniṣṭoma]) *ahám tvád asmi mād asi tvám etát | māmāsi yónis táva yónir asmi | māmāivā sán vaha havyaṇy āgre | putráh pitré*

ところが、四住期のシステムでは人生の最終段階で火を使うことが禁じられる。火が使えなければ祭式は行えず、祭火の携行も不可能となったかも知れない。つまり、四住期を理想とする社会において、家長は自分の祭火を生涯保持するというヴェーダ祭式の原則が貫徹できなくなるのである。遊行期に入る際に祭火をどのように処理するかという問題については今後の検討を要するものの、例えばブッダの前生譚の集成であるジャータカ Jātaka に、「祭式が無価値であると気づいて祭火を遺棄する」というモチーフが複数見られる点は、ジャータカ編纂当時（聖典である韻文部分は B.C. 3 C 頃以降、説話形式の散文注釈部分は A.D. 5 C 頃以降）の状況を何らかの形で示唆している可能性がある²⁵。

祭主たる家長の一生に四住期というモデルケースが与えられている一方、祭主の妻については「三従説」による言及がある。即ち、「女性は年少時には父に、

lokakṛj jātavedaḥ | 「私は君（：Agni）故に存在している。私故に君は存在している、このように。君は私の子宮だ。私は君の子宮だ。他ならぬ私に属する者として、献供されるべき物たちを最初に君は運べ。息子は父のために世界（来世）を作る者である、Jātavedas よ」；【葬送儀礼】『ジャイミニヤ・ブラーフマナ』I 47 ~ 『タイッティリーヤ・アーラニヤカ』VI 1,4,24 ~ 『シャーンカーヤナ・シュラウターストラ』IV 14,36 *ayaṃ vai tvad asmād asi tvam etad. ayaṃ te yonir asya yonis tvam || pūtā putrāya lokakṛj jātavedo nayā hy enam sukṛtām yatra lokāḥ || asmād vai tvam ajāyathā eṣa tvaj jāyutām svāhā*. 「この者（死んだ祭主）は君（Agni）故に〔存在していた〕のだ。この者故に君は存在している、このように。この者は君の子宮だ。この者の子宮が君だ。父は息子のために世界を作る者である、Jātavedas よ。当の者を君はまさしく運ぶがよい、善業たちから成る世界があるところ [へと]。この者から君は生まれたのだ。この者は君から生まれよ。svāhā」。Cf. Yauke IKARI “Some Aspects of the Idea of Rebirth in Vedic Literature” (『インド思想史研究』6, 1989, pp.155-164), 西村「Veda 文献における胎児の発生と輪廻説」(→ n.11), n.29. 平行箇所は、H.W.BODEWITS, Jaiminiya Brāhmaṇa I 1-65 (Leiden 1973), pp.124ff. 参照。

- 25 Cf. Nāṅguttahajātaka (144) (Ja I 493-495) 及び Santhava-Jātaka (162) (Ja II) : 父が、16歳になった息子に、小屋 (*agāra-*) に住まうことを望むなら Veda 学習を、Brahman の世界を望むなら火 (*jātaggi- < jātāgni-*, 息子の誕生時に設置) を取って荒野 (*arañña-*) へ入り火に仕えることを選ぶよう求める。息子は火を伴って荒野で暮らすものの、火が己を守れないことを悟り、水で火を消し聖仙として出家して修行した後、ブラフマンの世界に到達する。祭火と祭式の無益さを説く Matakabhattacha-Jātaka (18) (Ja I 166,17-168,28) 並びに Bhūridatta-Jātaka (543) の箇所 Ja VI 206ff. 等は、民間に流布していた祭式の実態や議論を何らかの形で反映させたものと推測される。

嫁いで後は夫に、老いては息子に従うべきである」という考え方である²⁶。女性性は男性の保護乃至管理下にあるべきであるとする三従説において、妻が老いて息子に従う時、同様に老いているはずの夫の状況はどのように想定されているのだろうか。妻を監督する役割を担う者が夫から息子へと移行しているということは、他の家長の役目も夫から息子へ委譲されたことを示唆している。また、四住期に付随して、家長が老後に置かれうる立場には林住、遊行とは別の「ヴェーダ・サンニヤーシカ *veda-saṁnyāsika*」という選択肢が与えられている²⁷。この場合には、夫（父親）は息子の保護の下、ヴェーダを反復学習して隠居生活に入るとされる。

これら四住期説及び三従説が示唆するのは、息子の独立と世代交代であろう。法律文献の整備は共同体を構成する家族制度、親族組織、婚姻制度等の定式化または固定化をもたらしたと考えられるが、これによって、議論の中心が祭主（家長）個人から、共同体を維持、発展させる方向へと再転換していた可能性がある。すなわち、社会状況がヴェーダの文脈とは全く異なるステージに移行していた可能性を指摘することができよう。

このような状況の変化に関して、ヴェーダ文献から与えられる情報は、現段階では多くはない。しかしながら、例えば息子達（特に年長者）が植民活動に派遣されたことを示唆する記述²⁸、並びに「シュナハシェーパの物語」における、祭官ヴィシュヴァーミトラ *Viśvāmitra* による年長の息子達の放逐²⁹は、残った部族を纏めていた祭主が老いて死んだ時に、新たなまとめ役を誰が担ったのか、という問題を浮かび上がらせる³⁰。また、アシュヴァメーダ祭（→2.）において、

26 『マヌ法典』V 148, IX 3.

27 同 VI 86.94–96.

28 『タイッティリーヤ・サンヒター』II 5,2,7^p: *brahmavādīno vadanti. kimdevatyām paurnāmāsam īti. prājāpatyām īti brūyāt. tēnēndram jyeṣṭhām putrām nirāvasāyayad īti. tāsmāj jyeṣṭhām putrām dhānena nirāvasāyayanti* 「*brāhmaṇ* について論じる者達は論じる、『満月に属する〔供物〕はどの神格に属しているのか』と。『*Prajāpati* に属する』と言うべきである。『その〔供物〕を伴って（つけて）*Indra* を最も格の高い息子（長男）として〔*Prajāpati* は〕植民に出した』と。それ故、最も格の高い息子（長男）に財産を伴って（つけて）植民に出す」。

29 『アイタレーヤ・ブラーフマナ』VII 18,1.2.

30 インド・アーリヤ諸部族の植民活動に関わる伝承については、後藤敏文「インド・アー

祭主の所有地を祭官に報酬として与えることが『シャタパタ・ブラーフマナ』に見られる。当時、祭主が土地を所有して他者に譲渡しようとした立場にあったことが窺われ、生活形態の基本が移住から定住へと明確に変化していたものと考えることができよう³¹。祭官に与えられなければ、土地は跡を継ぐ息子に託されたものと推測される³²。『ジャイミニヤ・ブラーフマナ』I 18には息子が父の遺産に与えることが明言されており、世襲の制度化を辿る上で1つの典拠となるものと思われる。

ヴェーダの祭官達は、新たな社会構造の中でも祭式が意義あるものであることを示す必要に迫られたはずである。世襲制度が何らかの形で固定化される過程においては、祭主の世代交代に相当する局面も顕在化したものと思われる。また、定住化に伴う富の蓄積は、先述の通り祭主として祭式に参加する者を王族や庶民階級へと拡大させ、その数を増加させた可能性が大きい。従来の祭官階級を祭主とした祭式の枠組みは、新たに作りかえられなければならない。そのような動きの一端は、先述（→ n.1）の祭火設置祭における、各階級に割り振られた設置時期の相違からも窺われる。また、王族に対するアグニホートラ祭の挙行禁止を巡る議論の変遷も、祭官階級の人々によって独占されてきた祭式とその果報が新参祭主たちに開放されてゆく過程の一側面を伝えるものである³³。その傾向は、これを論じる MS や KS など、黒ヤジュルヴェーダ (YV) の初期の段階で既に現れていたものと考えられる。

このような変化の跡は、新月祭の特別な供物として位置づけられるサーンナーイヤ *sāmṇāyya* を巡る議論にも辿りうるかもしれない³⁴。*sāmṇāyya* は、準

リヤ諸部族のインド進出を基に人類史を考える」（→ n.4），p.51の列举を参照せよ。

31 TESHIMA, Hideki “Dakṣiṇā at the Aśvamedha as Described in the Mahābhārata: Its Ritualistic Features Revealed in Comparison with the Vedic Texts” 『印仏研』62-3, 1072-1080, 2014.

32 Bhūridatta-Jātaka (543) (Ja vi 202) には、王である父親が、副王である息子に自分の王位を奪われることを恐れて、息子を国外に住ませ自分の死後に帰ってきて父祖伝来の王国を守るよう命じる場面がある。

33 阪本（後藤）純子「王族と Agnihotra」, 『印仏研』53 (2), 947-941, 2005.

34 以下に述べるとおり、サーンナーイヤの献供資格を巡る議論の背景に、祭官階級の新参祭主への態度に関する明確な相違が、タイッティリーヤ派とヴァーージャサネーイン派との間に見られる。詳細は、cf. 西村『放牧と敷き草刈り - Yajurveda-Saṁhitā 冒頭の mantra 集成とその brāhmaṇa の研究』（東北大学出版会2006 [東北大学博士学位請求論文2002]），pp.149-160.

備日の晩に搾乳、加熱の後に乳酸発酵させた発酵乳ダディ *dadhi* と、翌朝の本祭当日に搾乳、加熱した乳シュリタ *śṛta* を献供直前に混ぜ合わせる供物である。黒 YV の新層に位置するタイッティリーヤ派は *sāmnāyya* の献供資格を“Soma 祭挙行経験者”のみに限定し、誰もがこれを用いた新月祭を挙行できるわけではないと論じた。通常のイシュティよりも規模の大きい Soma 祭を挙行しうる祭主は、新参の、特に庶民階級の中では稀な存在であったと考えられる。従って、タイッティリーヤ派の立場は、旧来の正統派婆羅門階級の権利を確保する保守的な立場であったと考えられる。ただし、*sāmnāyya* を用いない新月祭は何を供物として行うのか、という点は、当該学派が拠り所とする『タイッティリーヤ・サンヒター (Taittirīya-Saṁhitā, TS)』(散文部分)の議論では明示されていない。これに対して、TS 散文部分にそれほど遅れないと考えられる白 YV 学派の『シャタパタ・ブラーフマナ (Śatapatha-Bṛāhmaṇa, ŚB)』では、この資格設定を明確に否定し、Soma 祭を行っていなくても献供できると自派の立場を強調した。また、ŚB は「誰もが *sāmnāyya* を用いて新月祭を行える」とする一方で、これを用いない、パンケーキ(プローダーシャ *puroḍāśa*)のみを供物とする新月祭を標準的形式として位置づける議論を伝承している。即ち、ŚB が属する白ヤジュールヴェーダ学派は、*sāmnāyya* を用いなくても *puroḍāśa* のみで新月祭が行える、より簡便な方式を提唱し、それによってより多くの人々が祭主として祭式を行えるようにシュラウタ祭式の体系を整備した可能性が指摘される。一方、*sāmnāyya* の献供資格に制限を設けたタイッティリーヤ派は、既存の祭主の特権的に扱い、新参祭主達との差別化を図ったものと推測される。後の祭式綱要書(シュラウタースートラ *Śrautasūtra*, B. C. 6 世紀頃以降)で定式化された新月祭では ŚB の形式が既定化され、標準的な供物はプローダーシャであって *sāmnāyya* の献供は特別な新月祭の供物とされる。タイッティリーヤ派のシュラウタースートラも標準的な新月祭の供物をプローダーシャとし、自派の TS が定める *sāmnāyya* の献供資格を踏襲しつつも、その資格を有さない祭主が *sāmnāyya* 献供を行うことを許容するような姿勢を見せている。

このタイッティリーヤ派と白 YV 学派との立場の違いは、従来の祭主の既得権益を保護して新規参入を制限することによって自派の活動基盤を確固たるものにしようとするものと、従来よりも多くの人々を祭主として迎えて自派の普及に努めるものとの、2つの方向性の違いを示唆する。後のシュラウタースート

ラ段階で白 YV 学派の説が黒 YV 学派にも採用されていることを考慮すると、白 YV 学派の姿勢が広く受け入れられ、祭式の普及に役割を果たしたことが窺われる。

6. 個人と祭式、共同体と祭式

ヴェーダ祭式は、紀元前1000年頃以降にマントラ（祭式の各場面で唱えられる祝詞、祭詞）集成の編集が開始され、紀元前800年頃以降にはマントラの解釈と神学議論とを主軸とする伝承の固定という形で整備が進められたと考えられる。その背景には生活及び社会の変化による影響も想定され、祭式が整備されてゆく過程を明らかにすることによって、背後にある生活や社会が辿った変遷をも跡づけることが可能となる。

これまで、このような生活及び社会の変遷については主に神学議論、神話、或いは思想的内容に基づく指摘が為されてきたが、具体的な祭式整備の段階を追っての精査は今後の研究にその多くが委ねられている。祭式には、社会の変化と連動する形で整備、伝承されてきた側面がある。その際、社会の変化に伴う祭主のライフステージに関するモデルケースの変化は、人生のどのような局面で祭式が意味を持つのかという問題、即ち祭式の目的にも影響を与えた筈である。

部族共同体の存続と繁栄とを祈願して举行されていた祭式は、やがて個人の死後の生存を安楽なものとする目的を前面に掲げ、神学議論に哲学的な要素を増しつつ整備の道を辿ってゆく。個々の祭式の標準化の過程に、哲学的議論の展開と直接結びつく要素を見出しうる場合は多いとは言えない。しかしながら、祭式の定式化、標準化は哲学的議論の深化と相互に影響を与え合いつつ模索されてきたものと考えられる。その痕跡は、例えば『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』(B.C. 600頃以降)中のグリヒヤ祭式的な要素に求められるかも知れない³⁵。また、祭式の議論に見られる共同体中心主義的性格と個人主義的性格とは、段階に応じてどちらにより重点が置かれるかという点での入れ替わりはありつつも、通時的にはほぼ両者併存する中でヴェーダの宗教伝承は担われてきたものと考えられる。それは、個人主義的傾向が高まり、イシューター

35 Cf. 西村「ヴェーダ文献における誕生の神話と儀礼：後産分娩を中心として」『論集』39, 134-117, 2012.

プールタを個人で独占する為の議論が交わされる一方で、共同体（家系）の維持と関わる祖霊祭の挙行が絶やされなかった点からも窺い知られる。

哲学的思索が「個人」を突き詰める過程で自由思想家達の活躍する土壌を育み、武力等で傑出した王族が国家を築いたその体制下で、家族制度や婚姻制度などの新しい社会的枠組みが必要とされた時、ヴェーダ祭式は再びその共同体中心主義的性格を強めたものと考えられる。ただし、国家共同体はインド・アーリヤ諸部族が亜大陸入植時に形成していた部族共同体とは異なり、より大規模で多様な部族、職業集団、宗教集団などを内包している。祭式以上に王権と律法とが力を発揮する場面も急激に増えたものと推測される。そのような社会において祭式の伝承が継続された背景には、婆羅門と王族との連帯の他に、婆羅門による祭式整備の方向性も役割を果たしたであろう。白ヤジュルヴェーダ学派による簡便な、或いは大規模な祭式の考案には、祭式への参加を求める新興祭主の要請に応えるという側面も指摘できよう。

「何の為に祭式を行うのか」という問いに対する答えは、これを発する者の置かれた立場に応じて変化したものと思われる。社会構造が安定化してゆくにつれて、祭主の立場も多様化し、個々人の置かれた状況に応じて祈願の内容も多様化しただろう。祭式文献の伝承の中には、祭主個人の人生モデルが時代と共に変化し、定式化に至る過程を反映している要素を見出し得る可能性が指摘される。

付録 ダークシャーヤナ祭 (Dākṣāyaṇa-Yajña³⁶)

本稿5.において、法律文献が提唱する四住期及び三従説の背景に、祭主（家長）の世代交代が想定されることを指摘した。この点との関連が推測される祭式伝承の一端として、ダークシャーヤナ祭の議論を紹介する。

ダークシャーヤナ祭は、新月・満月祭の変化形と位置づけられる祭式である。ヤジュルヴェーダの古層には現れず、『タイツィティリーヤ・サンヒター (TS)』及び『シャタパタ・ブラーフマナ (ŚB)』の議論に登場する。通常の新月・満月祭は挙行する2日間のうち、2日目のみを献供日とするが、ダークシャーヤナ祭では両日とも献供を行う。定式化された通常の新月・満月祭の供物は、い

36 *dākṣāyaṇayajñā-* TS II 5,5,4^p; ŚB II 4,4,2 ~ŚBK I 3,4,2; AB III 40; KB IV 4.5; *dākṣāyaṇayajñīn-* ŚB XI 1,2,13 ~ŚBK III 2,1,8.

ずれも2枚のパンケーキ（ブローダーシャ）である。特別な新月祭の場合には、1枚のパンケーキをサーンナーィヤ（cf. 5.）に替えて献供する。これらに追加して、ダークシャーヤナ祭では新月祭・満月祭とも1日目に2枚のパンケーキのうち1枚を捧げ、翌日もう1枚と共に、新月祭ではアーミクシャー *āmikṣā* またはパヤスヤー *payasyā* と呼ばれるカッテージチーズ³⁷を、満月祭ではサーンナーィヤを献供することが伝えられている。通常よりも多い供物を準備する必要があり、規模が大きくなるだけに得られる果報も大きい、祭主にとってある種のステータスシンボルとして機能するなどの側面もあったかと推測される。

この議論に関して指摘すべき問題点の中、本稿ではŚBにおける挙行年数の議論に注目する。ŚBは第II巻と第XI巻との2カ所に亘ってダークシャーヤナの議論を伝えているが、後者には、通常の新月・満月祭は30年挙行すべきだがダークシャーヤナ祭は15年に短縮してもよい、と述べられている。挙行年数の短縮が意図するところは明示されない。しかし、後に『マヌ法典』VI 10が林住者の行うべき祭式として当該祭式（*dakṣasyāyana-*）に言及していることを考慮すると、期間の短縮は祭主のライフステージと何らかの形で関連し、世襲制度整備と世代交代の円滑化を図る社会情勢の変化に連動したものである可能性も排除できない。TSが紀元前700年頃以降、ŚBが紀元前650年頃以降の成立、『マヌ法典』はそれより少なくとも500年ほど遅れて編集されたと考えられる。その間に社会状況は大きく変わり、ヴェーダの祭官たちは適応を迫られる場面もあったものと思われる。その祭官たちの試行錯誤の跡を、ダークシャーヤナ祭の伝承に見出すこともできるかもしれない。詳細な検討は別稿を期す。

Taittirīya-Saṃhitā II 5,5,4–5^p

dākṣāyaṇayajñéna suvargákāmo yajeta. pūrṇāmāse sām nayan. maitrāvaruṇyāmīkṣayāmāvāsyâyām yajeta. pūrṇāmāse vāi devānām sutās. téṣām etām ardhmāsām prāsutas. téṣām maitrāvaruṇī vāsāmāvāsyâyām anūbandhyā. yád ||4|| pūrvedyūr yájate védim evá tát karoti. yád vatsān apākaróti sadohavirdhāné evá sām minoti. yád yájate deváir evá sutyām sām pādayati. sá etām ardhmāsām sadhamādam devāih sómam pibati... ||5|| Cf. BaudhŚrSū XVII 51:331,7–332,5

37 NISHIMURA, “*āmīkṣā- and payasyā-*: Processing of fermented milk in ancient India,” 『印仏研』59–3, 1084–1090, 2011.

天界を望む者は Dākṣāyana 祭式によって祭るべきである。満月の時に sāṃnāyya [献供] を行うべきである。Mitra と Varuṇa に対する āmikṣā (カッテージチーズ) によって朔の夜に祭るべきである。満月の時には圧搾された [Soma] は神々に属するのだ。この半月間に圧搾され始めた [Soma] は彼ら (神々) に属する。朔の夜に追加して繋がれるべき牝牛 (vaśā- anūbandhyā-) は彼ら (神々) に属する。前日に (祭主として) 祭るならば、他ならぬ vedi をそのことによって作ることになる。仔牛達を [母牛から] 引き離すならば、他ならぬ sadas と havirdhāna を建てることになる。[祭主として] 祭式を行うならば、他ならぬ神々によって圧搾を成功させることになる。彼はこの半月間、Soma を神々と共に飲む饗宴を行う (Inhaltsakkusativ)。

Śatapatha-Brāhmaṇa (M) II 4,4 ~ŚB (K) I 3,4

téno ha táta ije dākṣaḥ pārvatis. tá ime 'py etārhi dākṣāyaṇā rājyám ivaivá prāptā. rājyám iha vai prāpnoti yá evaṃ vidvān eténa yájate. tásmād vā eténa yajeta. sa vā ékaika evānūcīnāhām puroḍāśo bhavaty. eténo hāsyāsapatnānupabādhā śrīr bhavati. sá vái dvé paurnamāsyau³⁸ yájate dvé amāvāsye. dve vai mithunām. mithunām evaitāt prajānanam kriyate ||6||

それ (Dākṣāyana 祭) によって、他方、かくて、Dakṣa Pārvati は [祭主として] 祭った (Perf.)。彼ら、この Dakṣa の子孫たちも、この際、ちょうど他ならぬ王権に到達した (Verb.Adj.)。このように知りつつこの [Dākṣāyana 祭] によって [祭主として] 祭る者があれば、彼はここ (地上) において王権に到達するのだ。それ故、この [D 祭] によって祭るべきなのだ。その際、毎日引き続き、1個ずつ、puroḍāśa が用いられるのだ。この [D 祭] によって、また、すなわち、当人には競争相手によって圧迫されることのない栄華が生じる。彼は2つの満月の [夜] に³⁹祭るのだ、2つの朔の夜に³⁹。2つ [の夜] は番いなのだ。他ならぬ繁殖をなすひと番いが、このことによって、造られることになる。

átha yát pūrvedyūḥ agniṣomīyeṇa yájate paurnamāsyām té dvé deváte. dvé vái

38 paurnamāśī- の du. acc. に解した。paurnamāśī- は devī タイプの活用を取るが、du. の語形に vṛki 活用の語尾 -au を用いる例が、ŚB 及び ŚBK の、当該箇所を含む Dākṣāyana 祭の議論にのみ現れる : ŚB II 4,4,6 (当該箇所) ~ŚBK I 3,4,4; ŚB XI 1,2,13 ~ŚBK III 2,1,8.

39 期間を示す accusative に解した。「満月／朔の夜をまたいで2日に亘って」の意か。

mithunām. mithunām evaitāt prajānanam kriyate. ||7||

その際、前日に Agni と Soma とに捧げる [puroḍāśa] によって満月の夜に〔祭主として〕祭るならば、すると、神格は2つである。2〔神格〕は番いなのだ。他ならぬ繁殖をなすひと番いが、このことによって、造られることになる。

ātha prātāḥ āgneyāḥ puroḍāśo bhāvaty aindrām sāmñāyyam. té dvé devāte. dvé vai mithunām. mithunām evaitāt prajānanam kriyate. ||8||

次に、翌朝に Agni に捧げる puroḍāśa が用いられる、(そして) Indra に捧げる sāmñāyya が。すると、神格は2つである。2〔神格〕は番いなのだ。他ならぬ繁殖をなすひと番いが、このことによって、造られることになる。

ātha yāt pūrvedyūḥ aindrāgnéna yājate 'māvśyāyām té dvé devāte. dvé vai mithunām. mithunām evaitāt prajānanam kriyate. ||9||

その際、前日に Indra と Agni とに捧げる [puroḍāśa] によって朔の夜に〔祭主として〕祭るならば、すると、神格は2つである。2〔神格〕は番いなのだ。他ならぬ繁殖をなすひと番が、このことによって、造られることになる。

ātha prātāḥ āgneyāḥ puroḍāśo bhāvati maitrāvaruṇī payāsyā. néd yajñād āyānūti nv èvāgneyāḥ puroḍāśo. 'thaitāv evā mitrāvāruṇau dvé devāte. dve vai mithunām. mithunām evaitāt prajānanam kriyate. etād u hāsyā tadrūpaṃ yéna bahur bhāvati yéna prajāyate. ||10||

次に、翌朝に Agni に捧げる puroḍāśa が用いられる、(そして) Mitra と Varuṇa とに捧げる payasyā (カッテージチーズ) が。私が祭式から去ることにならないようにと、まさしく今 [考えて]、Agni に捧げる puroḍāśa が [用いられる]。すると、他ならぬこの Mitra と Varuṇa とは2つの神格である。2〔神格〕は番いなのだ。他ならぬ繁殖をなすひと番いが、このことによって、造られることになる。

ātha yāt pūrvedyūḥ | agniṣomīyeṇa yājate paurṇamāsyām yām evāmūm upavasathe 'gniṣomīyam paśūm ālābhate sá evāsyā sáh. ||11||

その際、前日に Agni と Soma とに捧げる [puroḍāśa] によって満月の夜に〔祭主として〕祭るならば、まさしく例の upavasatha において、Agni と Soma に捕えて捧げる家畜(犠牲獣)、それにほかならないことになる、彼のそれ (puroḍāśa) は。

ātha prātāḥ | āgneyāḥ puroḍāśo bhāvaty aindrām sāmñāyyam. prātaḥsavanām

evāsyāgneyāḥ puroḍāśa. āgneyāḥ hí prātaḥsavanām. áthaindrām sāmñāyyām mādhyandinam evāśya tát sávanam. aindrām hí mādhyandinam sávanam. ||12||

次に、翌朝に Agni に捧げる puroḍāśa が用いられる、(そして) Indra に捧げる sāmñāyya が、Agni に捧げる puroḍāśa が、当人にとっては、ほかならぬ朝の Soma 压榨となる。朝の Soma 压榨は Agni に属するから。そして、Indra に捧げる sāmñāyya が、当人にとってはその際、ほかならぬ正午の Soma 压榨となる。正午の Soma 压榨は Indra に属するから。

átha yát pūrvedyúḥ | aindrāgnéna yajaté 'māvāsyāyām tṛtīyasavanām evāśya tát. vaiśvadevām vái tṛtīyasavanam. indrāgnī vái víśve devāḥ. ||13||

その際、翌朝に Indra と Agni とに捧げる [puroḍāśa] によって朔の夜に〔祭主として〕祭るならば、それ (puroḍāśa) は、当人にとって、ほかならぬ第三の Soma 压榨となる (Kongruenz)。第三の Soma 压榨は「あらゆる神々 (Viśve Devāḥ)」に属するのだ。Indra と Agni とは「あらゆる神々」なのだ。

*átha prātāḥ | āgneyāḥ puroḍāśo bhāvati maitrāvaruṇī payasyā. néd yajñād áyāntī nv *evāgneyāḥ puroḍāśó. 'tha yām evāmūm maitrāvaruṇīm vaśānūbāndhyām alābḥate saivāśya maitrāvaruṇī payasyā. sá paurṇamāséna cāmāvāsyéna ceṣṭvā yāvat saumyénādhvaréṣṭvā jáyati távaj jayati. tát khálu mahāyajñó bhavati. ||14||*

次に、翌朝に Agni に捧げる puroḍāśa が用いられる、(そして) Mitra と Varuṣa とに捧げる payasyā が。私が祭式から去ることにならないようにと、まさしく今〔考えて〕、Agni に捧げる puroḍāśa が〔用いられる〕。次に、例の upavasatha において、M と V に捕らえて捧げる anūbandhyā vaśā (追加してつながれるべき牝牛⁴⁰)、それにほかならないことになる、彼の Mitra と Varuṣa とに捧げる payasyā は。

◆ Śatapatha-Brāhmaṇa XI 1,2,10-13

ājīm vā eté dhāvanti | yé darśapūrṇamāsābhyām yájante. sá vái páñcadaśa varṣāṇi yajeta. téśāṃ pañcadaśānām varṣāṇām trīṇi ca śatāni ṣaṣṭi ca paurṇamāśasya cāmāvāsyāś ca. trīṇi ca vái śatāni ṣaṣṭis ca saṃvatsarāśya rātrayas. tát rátrīr

40 *vaśā-* は「妊娠期間にない (と予想される) 牝牛」を謂う語であると理解される、cf. 後藤敏文「prathamām『たった今』」,『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』149-159, 2014。

āpnoti. ||10||

新月満月祭両者によって〔祭主として〕祭るものたち、この者達は戦車競争を走るのだ。その際、ひとは15年間〔祭主として〕祭るべきである。その15年には360〔回〕、満月の夜と朔の夜とがある。1年間には360の夜たちがあるのだ。その際、〔祭主は〕夜たちを獲得する。

āthāparāṇi pāñcadaśaivā varṣāni yajeta. | téṣāṃ pañcadaśānām varṣānām trīṇi caivā śatāni ṣaṣṭis ca paurṇamāsyāś cāmācāsyāś ca. trīṇi ca vāi śatāni ṣaṣṭis ca saṃvatsarāsyāhāni. tād āhāny āpnoti. tād v evā saṃvatsarām āpnoti. ||11||

その際、他ならぬ更なる15年間、ひとは〔祭主として〕祭るべきである。その15年には360〔回〕、満月の夜と朔の夜とがある。1年間には360の日々があるのだ。その際、〔祭主は〕日々を獲得する。そこで、まさにまた、彼は1年を獲得することになる。

māryā ha vā āgre devā āsuh. | sā yadāivā té saṃvatsarām āpur āthāmītā āsuh. sārvaṃ vāi saṃvatsarāḥ. sārvaṃ vā akṣayyām. eténo hāsyākṣayyām sukṛtām bhavaty akṣayyó lokāḥ. ||12||

死すべき者たちで、太初、神々はあつたのだ。その際、彼らが1年間を獲得するや否や、その後、彼らは不死であった。1年間は完全なのだ。完全は不滅なのだ。このことによって、また、つまり、当人の良く為されたこと（善業）は不滅となる。〔彼の死後の〕世界は不滅と〔なる〕。

sā ājīśītām ékaḥ | yā evām vidvāms trīmśatam varṣāni yājate. tasmād u trīmśatam evā varṣāni yajeta. yādy u dākṣāyaṇayajñī syād átho āpi pāñcadaśaivā varṣāni yajetātra hy evā sá sampát sampádyate. dvé hi paurṇamāsyāu yājate dvé amāvāsyè. átro evā khālu sá sampád bhavati. ||13||

もしひとがこのように知りつつ30年の間〔祭主として〕（新月満月祭を）祭るならば、その人は、競争を走る者たちの中の1人である。それ故に、また、まさしく30年間、ひとは〔祭主として〕祭るべきである。もし、また、Dākṣaṇa 祭を祭る者となる場合には、すると、15年間だけ祭ってかまわない。この場合、その完成というものが完成するからにはかならない。2つの満月の夜にかれは〔祭主として〕祭るから、2つの朔の夜に。まさしくこの場合、周知のごとく、完成というものが生じる。

Notes on life of a sacrificer (Yajamāna) in the Veda

Naoko NISHIMURA

This paper aims at giving a brief outline of social relationship to the tradition of Vedic ritual, consisting of 7 chapters with an appendix as below:

0. “Who is the person defined as a sacrificer (Yajamāna) ?” – What is a purpose of rituals in the Veda?
 1. Proceeding east of Indo-Āryan people and their social basis.
 2. Systematization and standardization of Vedic rituals.
 3. Changing of the main theme in theological discussion.
 4. Rebirth of individuals, emancipation from transmigration, and Śramaṇas.
 5. Tribal states, a hereditary system, and alternation of generation.
 6. Relationship of individuals to Vedic ritual, that of communities to Vedic ritual.
- Appendix: On Dākṣāyaṇa ritual.

It hardly seems to be doubted that Vedic priests took the initiative in constructing the social structure of Indo-Āryan people. Standardisation and systematisation of Vedic ritual reflect the change of their lifestyle. Examination of the ritualistic history might presumably make it clear how the alternation of their life or society proceeded.

Theological discussion in the Veda indicates its two tendencies: one is the community-centered one, the other is the individualistic. Both of them are seemingly found simultaneously through the whole tradition, although strength in the discussion is shifted from one to another according to its era. We might infer that not only theological or philosophical discussion but also a practical systematization process of ritual offers more information of the relationship of a community to individuals.